



**Syddansk Universitet**

**Arvesyndens politiske økonomi  
Fra Søren Kierkegaard til Roswitha Scholz**

Routhier, Dominique

*Published in:*  
K & K

*Publication date:*  
2018

*Document version*  
Også kaldet Forlagets PDF

*Citation for pulished version (APA):*  
Routhier, D. (2018). Arvesyndens politiske økonomi: Fra Søren Kierkegaard til Roswitha Scholz. K & K, 46(125), 199-218.

**General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

**Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## ARVESYNDENS POLITISKE ØKONOMI

### Fra Søren Kierkegaard til Roswitha Scholz

– Den rige Bonde i Norge sætter en ny Kobberkjedel over sin Dør for hvert Tusinde mere han erhverver; og Vertshusholderen sætter en Streg paa Bjelken for hver Gang Skyldneren bliver noget mere skyldig: saaledes sætter jeg et nyt Ord til for hver Gang jeg betænker min Rigdom og min Armod (Kierkegaard, *Stadier paa Livets Vei* 17).

#### I

En række kulturkritikere satte i årene efter krisen i 2007-8 fokus på, hvordan gæld indtog en nøglerolle i kriseforvaltningen, ikke mindst i Europa, hvor eksisterende spændinger mellem relativt robuste økonomier i (de overvejende protestantiske lande) i Nordeuropa, Tyskland og Skandinavien især, blev spillet ud mod de gældsplagede (overvejende katolske eller kristen-ortodokse) lande på brinken af bankerot i Sydeuropa. Som blandt andre den italienske filosof Maurizio Lazzarato har beskrevet det, i sin bog *The Making of the Indebted Man* (2012), så gik de populære narrativer i medierne på, at den høje grad af gældsættelse i skyldnerlande langt hen ad vejen var et selvforskyldt problem, som befolkningen bar et kollektivt moralsk medansvar for at få rettet op på ved at acceptere 'nødvendighedens politik', den såkaldte Trojkas (IMF, ECB og EU) famøse sparediktater.

I Lazzaratos optik var denne alliance mellem politik, finans- og bankverden et historisk eksempel på, hvordan man havde grebet den seneste finansielle krise som "den perfekte mulighed" for at udvide og intensivere den neoliberale politiks helt særlige økonomiske logik. En logik, som ifølge Lazzarato kan spores tilbage til en mere fundamental asymmetrisk magt-relation, nemlig forholdet mellem kreditor og debitor, og til århundreders (hvis ikke årtusinders) moralske forviklinger i gældsforholdet forud for neoliberalismens *austerity-politics*.

Denne artikel har i forlængelse af sådanne nyere gældsstudier til formål at bidrage til en forståelse af den senkapitalistiske gældsøkonomis historiske mellemværende, ikke blot med forskellige moralske fortolknin-ger af spørgsmålet om skyld, men også i en mere specifik betydning med den kristen-protestantiske idé om synd og mere specifikt med problemet om *arvesynd*.<sup>1</sup> Fremstillingen går tilbage til arvesynden for at komme frem til gældskrisen. Tilbage til to samtidige, men meget forskellige tænkere, Kierkegaard og Marx, der på hver sin distinkte måde tematiserer overgangen til den moderne tids økonomiske skylds/gældsopfattelse.

Problemet om arvesyndens sekulære dispositioner i skyldsfølelses-registeret er omfattende og komplekst, og typisk gør gældslitteraturen rekurs til Nietzsches moralgenealogi for at belyse spørgsmål om, hvordan skyld, skam og dårlig samvittighed hænger sammen. Denne artikel beskæftiger sig med arvesynden i en lidt anden, mere instrumentel betydning, og argumenterer for, at Kierkegaard under overskriften *arvesynden* først og fremmest diagnosticerer et afgørende historiefilosofisk problemkompleks, som har givet anledning til en række problematiske antagelser i den kristne dogmatiks historie.

Kierkegaards kritiske indsigter om arvesynden var, som så meget andet han skrev, først og fremmest rettet mod kirkens forvaltning af de åbenbarede tekster, men peger alligevel, som Adorno fremhævede, i retning af en kritisk position med bredere samfundsmæssig gyldighed. Pointen i

---

1 Litteraturen om gæld er omfattende. Den mest kendte bog om gæld siden 2008 er nok den amerikanske antropolog David Graebers bog fra 2011 *Debt: The First 5000 Years*. For et godt dansksproget bidrag, se idéhistoriker Mikkel Thorups bog fra 2016, *Du skylder! Om økonomisk og moralsk gæld*.

denne artikel er, at Kierkegaards kritik af arvesynden er komplementær til Marx' kritik af den såkaldte oprindelige akkumulation, forstået på den måde, at Kierkegaard og Marx begge bidrager til en kritisk analyse af oprindelsesmyters 'ideologiske' funktion; dvs. af den måde, hvorpå sådanne myter kan instrumentaliseres politisk, hvad enten det er i kirken eller på børsen.

Artiklens anden del bringer os tilbage til samtiden, hvor den italienske feminist Silvia Federici leverer en opdateret kritik af idéen om den oprindelige akkumulation som en overstået, og sonet, historisk begivenhed. Den oprindelige akkumulation genindfinder sig nemlig, ifølge Federici, på alle stadier i den kapitalistiske udvikling, også i den seneste fase, som hun i forlængelse af Lazzarato beskriver som en gældsøkonomi. Federici bidrager med den vigtige kvalificering til forestillingen om en gældsøkonomi, hvor alle så at sige er skyldnere, at de moderne gældsformer, som eksempelvis mikro-finansiering, er kendetegnet ved at instituere, organisere og legitimere nye former for *kønnet* social udbytning af det globale proletariat. I forlængelse af sit historiske hovedværk *Caliban and the Witch – Women, the Body and Primitive Accumulation* fra 2004 skriver Federici således den oprindelige akkumulation ind i gældsøkonomiens nye registre, som en slags evig genkomst af den indstiftende patriarkalske vold, der fandt sted ved overgangen til kapitalismen.

Afslutningsvist præsenterer artiklen den tyske værdikritiker(inde) Roswitha Scholz' politisk-økonomiske korrektiv til Federici, ifølge hvilket gældsøkonomien snarere er udtryk for en kriseramet kapitalismes sidste krampetrækninger end udtryk for en genopførelse af tragedien om den oprindelige akkumulation på en ny global arena.

## II

En vigtig, om end relativt underbelyst, del af Kierkegaards forfattergerning er tematiseringen af sammenhængen mellem skyld og gæld; et forsøg på filosofisk at komme til klarhed over, hvem der skylder hvem hvad, samt hvad dette *at skyld* overhovedet skal betyde. For Kierkegaard at se er spørgsmålet om skyld blevet stedmoderligt behandlet, både indenfor den kristne dogmatik og i de såkaldte sekulære videnskaber, hvor pro-

blemet om skyld behandles snart under den ene, snart under den anden for Kierkegaard uholdbare synsvinkel. Et af de steder i forfatterskabet, hvor Kierkegaard klarest går i rette med forskellige historisk overleverede fortolkninger af skyldsbegrebet, er i *Begrebet Angest* fra 1844. Heri tager Kierkegaard afsæt i de forskellige modsigelser, som kommer til udtryk i doktrinen om *arvesynden* i den kristne tradition, men også i de respektive videnskaber, hvorunder skyldsproblematikken er blevet forsøgt behandlet. For filosofen Kierkegaard drejer det sig om noget lidt andet, end vi i dag er vant til at kalde videnskab, nemlig filosofiens tre klassiske hoveddomæner; metafysikken, æstetikken og etikken.

Men selvom etikken er den videnskab, der kommer syndens begreb nærmest, idet den peger i retning af dogmatikken (troens domæne), så hører synden egentlig "slet ikke hjemme i nogen Videnskab" (*Begrebet Angest* 41). Syndens tilstedeværelse, forklarer Kierkegaard, skal tværtimod betragtes som et grundvilkår, der "unddrager sig dybere og dybere som en dybere og dybere Forudsætning, som en Forudsætning, der gaaer ud over Individet" (43). Denne syndens forudsætning kaldes i den kristne dogmatik for arvesynden, og den hverken kan eller bør nogen videnskab forsøge at forklare, fordi: "Arvesynden skal Dogmatiken ikke forklare, men forklarer den ved at forudsætte den, liig hiin hvirvel, om hvilken den græske Naturspeculation talte Adskilligt, et bevægende Noget, som ingen Videnskab kan faae fat på" (46).

Kierkegaard formulerer denne bevægelse, der forudsætter sig selv, i et paradoks: "*Synden kom ind i verden ved en synd*" (59). Det er vanskeligt, for ikke at sige umuligt, at tænke sig, at synden kom ind i verden ved andet end en synd. Hvis ikke synden fandtes før den såkaldt første synd (arvesynden), i det mindste som mulighed, så kunne den vanskeligt blive til virkelighed. Syndens mulighed må altså være til stede førend syndens virkelighed, og synden findes så at sige altid allerede. Kierkegaards pointe synes at være, at selve idéen om arvesynden uundgåeligt havner i selvmodsigende forviklinger, og at den kristne tradition derfor har forsøgt at undgå at tænke syndens problem til ende. Og at tænke syndens problem til ende vil paradoksalt nok sige at give afkald på idéen om arvesynden som en historisk kategori, der lader sig indordne under vores menneskelige forstand. Alternativet er at læse beretningen om arvesynden allegorisk, som en myte. Men, som

Kierkegaard ironisk pointerer, så er denne løsning blot en automatreaktion på konfrontationen med paradokset: "Dette er en Forargelse for Forstanden, *ergo* er den en Mythe" (60):

Til Vederlag digter den selv en Mythe, der nægter Springet, udlægger Cirklen i en lige Linie, og nu gaar Alt naturligt til. Den phantaserer noget om, hvorledes Mennesket var før Syndefaldet, efterhaanden som forstanden snakker derom, bliver den projekterede Uskyldighed i Passiarens Løb lidt efter lidt til Syndighed – og saa, saa er den der. Forstandens Foredrag ved denne Leilighed kan passende sammenlignes med den Børneremse, med hvilken Barndommen forlyster sig: Pole een Mester, Pole to Mester --- Politimester – her er det jo, og fremkommet ganske naturligt ved det Foregaaende (60).

Kierkegaards eksistentielle udfordring går på at omfavne paradokset i troen, en tænkning, der både magter "Springet og Immanentsen" (60) i stedet for at udlægge alle mulige fantastiske, og i sidste ende (som Kierkegaard med overbevisende logisk argumentation demonstrerer) selvmodsigende, forklaringer på, hvordan synden kom ind i verden. Opgaven som læren om arvesynden giver den sandt troende i opdrag er: Heroisk at tage sin skyld på sig uden at skyde skylden hverken på skæbnen, på Adam, eller på en eller anden slægtsbåren forbandelse siden forvisningen fra paradiset have. Hvad det kommer an på for Kierkegaard er derfor som "Cautionist og Selvskyldner" at påtage sig den lidelse, som syndens trældom bærer med sig, at "komme paa dette Rene om, hvorvidt det er Skjebne og hvorvidt Skyld. Og denne Distinction maa være udfærdiget med Frihedens bekymrede men ogsaa energiske Lidenskab, at man tør fastholde den, om hele Verden styrtede sammen, som det synes at man ved sin Urokkelighed afstedkom ubodelig skade" (164).

Arvesynden er således for Kierkegaard et problem, der medtematiserer spørgsmålet om oprindelse, og i videre betydning om historie. Menneskets historie begynder i og for sig med dets første frihedsakt, i det øjeblik det spiser af kundskabens træ og dermed lærer at kende forskel på godt og ondt. Men med denne viden kan det ikke længere undskylde sig, hverken med skæbnen eller med den kristne fortolkning heraf kaldet arvesynden. Det er denne distinktion, mellem hvad der er skæbne, og hvad der er skyld, som er afgørende for Kierkegaards polemik mod de forskellige overleverede doktriner om arvesynden. Den umiddelbare anledning for Kierkegaard er

selvfølgelig et opgør med kirkevældet, og i videre betydning også med den tyske historiefilosofis systemtænkning i skikkelse af Hegel. Der kæmpes med andre ord på to fronter, dels mod en kristen dogmatik, der undskylder individet og negligerer dets anpart i syndens mulighed og virkelighed, dels mod en historiefilosofi, hvor individet og dermed det individuelle ansvar truer med at drukne i det absoluttes hav.

I Kierkegaards kristne skyldsfortolkning finder vi således, som Theodor W. Adorno var inde på i sin afhandling *Kierkegaard – Konstruktion af det æstetiske* fra 1962, en slags subjektiv bortvending, ikke blot fra Hegels såkaldte objektive historiefilosofi, men også i videre betydning fra selve modernitetens og en gryende kapitalismes opløsende modus operandi. Adorno beskriver denne, hvad han kalder "Kierkegaards kamp mod historien" (76), som "empirisk foranlediget af hændelserne i 1848" (76), hvor en bølge af revolutionsforsøg skyllede ind over det gamle Europa, og endog skvulpede en smule også i Kongeriget Danmark, hvor det som bekendt førte til udformningen af grundloven og dens vedtagelse året efter i 1849. For Adorno er Kierkegaards forsøg på at vriste sig fri af Hegels overgribende historiefilosofiske system, hvor forsoningen mellem subjekt og objekt tænkes indeholdt i begrebet om den absolutte ånd, langt fra succesfuld: "Kierkegaard har ikke 'overvundet' det hegelske identitetssystem; Hegel er hos ham trukket ind i det indre" (71). Adorno ser således Kierkegaards inderlighedsfilosofi som et mislykket forsøg på "at svække det fremtrængende ydre, idet den udtaler et anatema mod historien selv" (76).

Adorno argumenterer videre for, at Kierkegaards centrale problem i *Begrebet Angest* er problemet om historien, som behandles under synsvinklen om arvesyndens forhold til slægtshistorien og til det enkelte individ. Man vil kunne argumentere for, at Kierkegaard med kategorierne 'spring' og 'begyndelse' netop forsøger at redde det virkeligt historiske, singulære moment fra at drukne i Hegels forskelsløse identitetsfilosofi. Men Adorno ser dette forsøg som fejlslagent, fordi kategorien 'spring', som tænkes at unddrage sig den historiske kontinuitet, således blot bliver "et middel til inaugurationen af en ny 'sfære', for hvis art det historiske moment, det optrædende førstes specifikke indhold, forbliver uden betydning. Dets historiske vold høres endnu kun i 'overtagelsen' af en ny sfære. Fra arvesynden selv bliver den historiske substans suget ud" (74).

Det interessante ved Kierkegaards analyse af arvesynden er imidlertid, at han adresserer en historiefilosofisk problemstilling, som rækker langt ud over interessen for læren om arvesynden i den kristne dogmatik. Det drejer sig om et forsøg på at gennemtænke den historiefilosofiske paradoksi, udtrykt *dogmatisk* ved "alle de sindrige og taabelige Hypotheser" om arvesynden, at skyldsspørgsmålet – som Kierkegaard her artikulerer i hele dets begrebslige spændvidde (fra skyld som kausalitetsforhold, til skyld fortolket teologisk som synd, og endelig selvfølgelig skyld som økonomisk gæld) – sætter den enkelte som den enkelte, som Kierkegaard udtrykker sig. Problemet om, hvordan den enkelte står overfor systemet (læs: historien) som hin enkelte, på én gang skyldig og ikke skyldig, er således det, som Kierkegaard reelt interesserer sig for i *Begrebet Angest*.

Men hvor Kierkegaard stiller det historiefilosofiske problem op i sit fulde omfang, strander hans løsningsmodel, som Adorno påpegede, på et tvetydigt historiebegreb, der ikke formår at tænke et brud med skyldssammenhængen *par excellence*, som er historien, på anden måde end ved at vende sin foragt for tidens åndløshed indad, som "negativ historiefilosofi" (78), som "subjektets tilflugt, i det øjeblik objektivitet overvælder det" (79). For Adorno, der således læser Kierkegaards filosofi *symptomatisk*, var Kierkegaard ude af stand til at begribe sammenhængen mellem kristendommens krise og den virkelige verden, det vil sige mellem kristendommens dogme om arvesynden og "den begyndende højkapitalistiske tilstands nød" (82).

Imidlertid var Adornos pointe, under henvisning til Kierkegaards kritik af kristendommen som institutionaliseret statsreligion, at en sådan kritik, som en gnist, "let kan springe over fra religionens bærer [dvs. staten, kirken og dogmatikken] til denne selv" (81). Adorno beskriver derfor Kierkegaards filosofi som ladet med "materialistisk sprængstof", der kan bruges til at sprænge plads for "erkendelsen af det samfundsmæssige livs tingsliggørelse, menneskets fremmedgørelse overfor en virkelighed, som endnu blot når det som en vare" (82).

I det følgende skal vi derfor i forlængelse af Adorno vende blikket mod en af Kierkegaards samtidige, nemlig ingen ringere end Marx, der som en af de første bringer skyldsbegrebet hinsides inderlighedens målestok og retter anklagen udad, mod det omkringliggende samfunds asynkrone



materielle herredømmerelationer. Og som vi skal se, er Marx' profanering af syndefaldsmyten tillige et lærestykke i ateistisk tænkning.

#### IV

I første bind af Marx' *Kapitalen* findes det berømte kapitel om 'Den såkaldte oprindelige akkumulation', som den nyligt afdøde tyske filosof Werner Hamacher med rette har kaldt 'skyldskapitlet', eftersom Marx her kan siges at beskrive de historiske omstændigheder for transformationen af et religiøst skyldskompleks til et strukturelt økonomisk gældsforhold (Hamacher). Lad os med afsæt i denne observation af Hamacher se nærmere på Marx' analyse af den såkaldte oprindelige akkumulation:

Man har set, hvorledes penge forvandler sig til kapital, hvorledes der af kapital skabes merværdi og af merværdi mer kapital. Imidlertid forudsætter akkumulation af kapital merværdien, merværdien den kapitalistiske produktion, men denne igen, at der står større mængder af kapital og arbejdskraft til vareproducenternes disposition. Hele denne bevægelse synes altså at køre rundt i en ond cirkel, som vi kun kommer ud af ved at forudsætte en »oprindelig« akkumulation, der går forud for den kapitalistiske (»previous accumulation«, hedder det hos Adam Smith). En akkumulation, der ikke er den kapitalistiske produktionsmådes resultat, men dens udgangspunkt (Marx, *Kapitalen* 998).

Marx er her inde på nøjagtig samme problemstilling som Kierkegaard, nemlig at cirklen udlægges som en lige linje, og så går alt naturligt til: "Pole een Mester, Pole to Mester --- Politimester" (Kierkegaard, *Begrebet Angest* 60). Men hvor Kierkegaard polemiserede mod filosoffers og teologers bortforklaringer af syndens mulighed og virkelighed siden Adam, så er Marx' diskussionspartnere hele regimentet fra den klassiske politiske økonomi siden en anden Adam, med efternavnet Smith.

Argumentstrukturen og dens ideologiske funktion er imidlertid den samme i begge tilfælde, det er Marx' kritiske pointe: "Denne oprindelige akkumulation spiller nogenlunde samme rolle i den politiske økonomi som syndefaldet i teologien" (Marx 998). Kristendommens gode hyrder opererer med en syndefaldsmyte for at sikre sig sammenhæng i flokken, so to speak, medens den klassiske politiske økonomis apologeter opererer med en sekulariseret udgave af syndefaldsmyten for at bortforklare kapitalens

virkelige 'arvesynd', den voldelige ekspropriering af feudalbønder samt den derpå følgende udbytning af kolonierne, og omfortolke denne proces som en såkaldt 'oprindelig akkumulation'.

Til forskel fra kristendommens lære om arvesynden betjener den klassiske politiske økonomi sig af en mindre skyldsbetynget version, men som Marx er inde på, tjener begge disse oprindelsesmyter samme ideologiske funktion, nemlig at naturalisere status quo ved at nægte 'springet' og henlægge bruddet mellem 'uskyld' og 'skyld' anekdotisk til en eventyrlig fortid. Marx fortsætter: "Adam tog en bid af æblet, og så kom synden over menneskeslægten. Syndens oprindelse forklares, idet den fortælles som en anekdote fra fortiden" (998). Hvis der på nogen måder har været tale om en 'synd' i overgangen til kapitalisme, da er det i så fald muligt at bortforklare denne som et overstået kapitel, et nødvendigt onde på fremskridtets og civilisationens vej.

Som hos Kierkegaard er indvendingen for Marx, at syndens oprindelse så at sige stilles udenfor historien, at den såkaldte oprindelige akkumulation henlægges til et kapitel udenfor historien om kapitalismen. Selv hvis Smith blev tvunget til at erkende 'syndens' omfang, som det jo er tilfældet i dag, hvor kolonitiden i stigende grad undskyldes, da ville 'arvesyndens' problem ikke ophøre med at eksistere for kapitalismen. Kapitalismen har så at sige blot lykkedes med at stille Adam udenfor historien. Med Kierkegaards formulering: "Hvorledes man da end stiller problemet, saa snart Adam kommer udenfor, er Alt forvirret" (*Begrebet Angest* 55). Det, der er udfordringen, for Kierkegaard såvel som for Marx, er derfor at forklare arvesynden som et fortsat *præsent* problem: "At forklare Adams Synd er derfor at forklare Arvesynden, og ingen Forklaring hjælper Noget, der vil forklare Adam, men ikke Arvesynden, eller vil forklare Arvesynden, men ikke Adam" (55). Med andre ord, for Kierkegaard såvel som for Marx, drejer det sig om at tilbagevise den myte, som forstanden til vederlag har digtet sig i sit forsøg på at bortforklare syndens problem.

Hovedsagen for såvel Kierkegaard som Marx er altså *oprindelsesmytens* problem, dvs. den måde, hvorpå oprindelser fortolkes og instrumentaliseres, hvad enten det er i kristendommens dogmatik eller i den politiske økonomis ditto. Hvis vi lader Adam være *stand-in* for kapitalismen, så består opgaven, historiefilosofisk formuleret, i at undgå at stille denne udenfor slægtshisto-

rien, netop fordi: "I ethvert Øieblik er det saaledes, at Individet er sig selv og Slægten. Dette er Menneskets Fuldkommenhed seet som Tilstand. Tillige er det en Modsigelse; men en Modsigelse er altid Udtryk for en Opgave; men en Opgave er Bevægelse; men en Bevægelse hen til det Samme som Opgave, der var som det Samme opgivet, er en historisk Bevægelse. Altsaa har Individet Historie; men har Individet Historie har Slægten det ogsaa" (Kierkegaard 55-56).

Oversat til politisk økonomi kunne man sige, at dét at indplacere Adam i slægtshistorien vil sige at indplacere og *genaktualisere* spørgsmålet om synd og skyld i kapitalismens historie. Det kræver imidlertid et opgør med den herskende fortolkning af oprindelsesmyten og en forklaring af selve det forhold, som Kierkegaard ganske vist adresserer, men i sidste ende vælger at forflygtige i troens absurditet. Hovedsagen for Marx er imidlertid ikke at forklare, hvordan den første kapitalist akkumulerede sin kapital (et meningsløst spørgsmål à la hønen og ægget), men derimod at beskrive de strukturelle volds- og udbytningsdynamikker, der på et bestemt historisk tidspunkt blev igangsat for at udbrede og konsolidere kapitalistiske produktionsrelationer.

Så hvordan kan man kritisk forklare den politiske økonomis 'arvesynds-kompleks', den såkaldte oprindelige akkumulation? Ifølge Marx er myten om den oprindelige akkumulation, som fortalt af den politiske økonomis repræsentanter siden Adam Smith, kendetegnet ved den opfattelse, at kapitalismen skulle have udviklet sin konstitutive klasse modsætning mellem kapitalist og arbejder som en følge af en oprindelig arbejdsdeling mellem frie og lige mænd, hvoraf nogle få mænd(!) var driftige og virksomme på den ene side (havde spist af erkendelsen træ, så at sige) og besluttede sig til at være virksomhedsejere, medens andre på den anden side var mindre driftige eller ligefrem dovne og derfor blot nøjedes med at sælge deres arbejdskraft på arbejdsmarkedet til højst bydende.

Fra den politiske økonomis apologetiske perspektiv behandles kapitalismens skyldskompleks – som kan anskues under et gældsperspektiv, nemlig som det asynkrone forhold mellem kreditor og debitor, eller mellem 'kapitalist' og 'arbejder' – derved som en 'naturlig' følge af en såkaldt oprindelig akkumulation af kapital på de driftige mænds side. Cirklen udlægges med andre ord i en lige linje, og så går det hele naturligt til. Omvendt forkla-

res den forarmede proletars udsigtsløse stilling i kapitalismen asynkrone magtforhold – hvor proletaren *qua* proletar, og dermed som lønarbejder, altid må spille rollen som debitor i den for kapitalismen så konstitutive gældsrelation mellem kreditor og debitor – som resultatet af den enkelte proletars delagtighed i sine forfædres 'synd' at være doven og uden initiativ.

Men ifølge Marx så forudsætter den fuldt udviklede klasseantagonisme i kapitalismen alt andet lige en lang og blodig omvæltningsperiode, hvor arbejderen som arbejder overhovedet først skabes. Det er det væsentlige, at "den oprindelige akkumulations metoder", som Marx skriver, "var alt andet end netop idylliske" (999). For som Marx påpeger, var der fra tidernes morgen hverken 'kapitalist' eller 'arbejder' som sådan. Disse økonomiske kategorier er derimod de specifikke historiske resultater af en voldsom proces, et veritabelt styrt udi en uhyre bevægelse, der fremfor alt er kendetegnet ved "de momenter, hvor store menneskemasser pludseligt og med vold rives løs fra deres subsistensmidler og bliver slynget ud på arbejdsmarkedet som rets- og ejendomsløse proletarer" (1001).

Gældsrelationen som et konstitutivt vilkår for produktionen under kapitalismen hænger altså sammen med frembringelsen af en ny forarmet figur, der intet andet har at sælge end sit skind, fordi alt andet er blevet den berøvet. Denne historiske *ekspropriation*, adskillelsen af arbejderen fra sine produktionsmidler, er, som det med en berømt formulering af Marx hedder, "indskrevet i menneskehedens annaler med blod og ild" (1000). Denne blodige historie er med andre ord et vidnesbyrd om, hvorledes den kapitalistiske gældsreligion blev et uomgængeligt eksistensvilkår for masserne af forarmede proletarer, noget der i allerhøjeste grad fortrænges eller bortforklares i den klassiske politiske økonomi, genstanden for Marx' kritik.

Dét at tilhøre debitorsegmentet, at være proletar, forklares i den politiske økonomis tradition fra Smith og frem ad 'naturlig' vej, som et nedarvet onde, på samme måde som menneskets syndighed i teologien forklares som hidrørende fra 'syndefaldet'. Apologien for den bestående orden har til enhver tid brug for en syndefaldshistorie. I den politiske økonomi går, som Marx gør opmærksom på, denne syndefaldshistoire under betegnelsen 'den oprindelige akkumulation'. Historien om den oprindelige akkumulation i kapitalismen fungerer på samme måde som religionen fungerede

under kirkevældet, dvs. som en ideologi, der legitimerer gældsrelationen mellem kreditor og debitor og præsenterer denne som et uomgængeligt eksistensvilkår.

Ikke nok med at arbejderen som arbejder altid-allerede er forgældet, i den forstand at han altid er en anden sit arbejde skyldig, men samtidig er en af de tendenser, der ifølge Marx gør sig gældende under kapitalistiske produktionsforhold, at rigdommen koncentrerer på få hænder. Dette bevirker, at medens nogle stadig færre aktører akkumulerer en stadig større del af den samfundsmæssige rigdom til sig selv, og som Kierkegaards rige norske bonde "sætter en ny Kobberkjedel over sin Dør for hvert Tusinde mere han erhverver" (*Stadier paa Livets Vei* 17), så bliver gælden derimod horisontalt distribueret som samfundets (i form af statens) kollektive gældsforpligtelse. Som Marx forklarer andetsteds i samme kapitel, så er den eneste del af rigdommen, der kommer alle samfundsborgere til del i lige mål, som dets sande fællesejendom, kun statens samlede gældsforpligtelse:

Statsgælden, dvs. afhændelse af staten [...] sætter sit stempel på den kapitalistiske æra. Den eneste del af den såkaldte nationalrigdom, der virkeligt indgår i de moderne folks totaleje er – deres statsgæld [ihre Staatsschuld]. Derfor er den moderne doktrin, at et folk bliver desto rigere, jo mere gæld det stifter [je tiefer es sich verschuldet], helt konsekvent (1050).

Statsgæld, eller *Staatsschuld* som det passende hedder på tysk, er ifølge Marx en ny form for sekulær helligdom, et nyt parameter for troens absurditet, hvor, som han videre skriver: "Den offentlige kredit bliver til kapitalens credo" (1050). Credo er latin for 'jeg tror' og udgør første strofe i (de fleste versioner af) den kristne trosbekendelse. Marx satiriske pointe, der spiller på det etymologiske sammenfald mellem kredit og credo, synes at være, at kapitalismen indoptager kristendommens trossystem i kreditsystemet. At tro er først og fremmest at have tillid til statens kreditværdighed. Staten står som garant for et lands valuta, og Marx beskriver, hvordan de let omsættelige offentlige gældsbeviser, som statsmagter gennem tiden har kunnet udstede efter forgodtbefindende, ikke blot har "fremmet aktieselskaberne, handelen med negotiable effekter af enhver art, agiotagen (spekulation i papirers kurssvingninger), kort sagt: børsspekulationen og det moderne bankokrati" (1050), men også indstiftet en ny skyldsopfattelse, hinsides

kristendommen, hvor "krænkelser af tilliden til statsgælden", som Marx skriver, "træder i stedet for en synd mod den Helligånd, for hvilken der ikke gives forladelse" (1050).

I modsætning til Kierkegaard anlægger Marx således et metablik på de doktriner, han kritiserer; hvad enten det drejer sig om arvesyndens ideologiske funktion eller, som antydtes i ovenstående citat, om syndsforestillingens sekulære efterliv i kapitalismens gældsreligion. Marx træder så at sige et skridt længere tilbage og sammenholder religionens udviklingsformer med et blik på de øvrige sociale relationer. Andetsteds i *Kapitalen* kan Marx således rammende fremføre, at "for et samfund af vareproducenter, hvis almindelige sociale produktionsrelation består i, at de betragter deres produkter som varer, altså som værdier, og som i denne tinglige form bringer deres individuelle arbejder i relation til andre producenters individuelle arbejde som ensartet menneskeligt arbejde – for et sådant samfund er kristendommen med sin kultus af det abstrakte menneske den mest adækvate religionsform, navnlig i sin borgerlige udvikling som protestantisme" (180).

## V

Hvis det er sandt, at statsgælden sætter sit stempel på den tidlige kapitalistiske æra, som Marx er inde på, så gælder det ikke i mindre grad i senkapitalismens æra, som et blik på en rapport fra 2017 kaldet *The Next Financial Crisis*, udarbejdet af en af verdens tyve største banker, Deutsche Bank, slår fast. Blandt nogle af verdens største økonomier, heriblandt USA, Japan, Frankrig, Tyskland, Storbritannien, Canada og Italien, er gældssituationen nu værre end umiddelbart inden finanskrisen i 2007-8 og nærmer sig nu det højeste niveau siden 2. Verdenskrig. I dag, ti år efter krisen – der ifølge rapporten bør ses i forlængelse af en mere omfattende omstrukturering af verdensøkonomien siden begyndelsen af 1970'erne, hvor en eksponentiel vækst i kredit og gæld har fundet sted – ser vi altså konturerne af en ny, og tilsyneladende dybere, gældsproblematik i form af både statslig og privat gæld (Reid *et al.* 4).

At den øgede grad af gældssætning kan forstås som et symptom for en global økonomisk recession, er flere økonomer af forskellige politisk observans enige om. Professor i økonomi og finansiel rådgiver for hhv. Clinton og

Obama-administrationerne Larry Summers har beskrevet denne udvikling som en 'sekulær stagnation' for at fremhæve det faktum, at makro-økonomisk betragtet har vækst- og profitter igennem årtier været støt faldende.<sup>2</sup> Samme konklusion er en række heterodokse marxistiske økonomer nået frem til, ikke mindst amerikanske Robert Brenner, som i en række bøger og artikler har beskrevet denne udvikling som *the long downturn*.<sup>3</sup>

I lyset af denne lange kriseperiode, hvis man kan kalde den det, har der indenfor den nymarxistiske tradition været en del forskellige bud på, hvordan denne udvikling skal begribes. Hvilken rolle spiller gælden i senkapitalismen? Hvordan kan et fokus på gældsøkonomien bidrage til en forståelse af den moderne politiske kriseforvaltning? Hvor dybt stikker den seneste gældskrise: Er gælden konstitutiv for selve kapitalforholdet, eller en historisk specifik modalitet for forholdet mellem kapital og arbejdsstyrke? Og hvad med de subjektiveringsformer, som gældsøkonomien, ifølge fx Lazzarato, artikulerer på ny?

Nogle af de mest interessante forsøg på at besvare disse og andre gældsrelaterede spørgsmål kommer fra nyere feministisk teori, hvoriblandt vigtige tænkere som Silvia Federici og Roswitha Scholz har rejst spørgsmål om, hvorvidt kapitalismens udvikling overhovedet kan beskrives i generiske termer, om den historiefilosofiske rammesætning for kapitalismekritik overhovedet kan formuleres universalistisk, og om de subjekt-kategorier, der arbejdes med, også indenfor nyere gældsstudier, kan siges at være adækvate. Mange af disse kritiske overvejelser har været længe undervejs, opløsningen og kritikken af den traditionelle marxismes arbejds- og mandeforherligende programmatisme er blevet artikuleret i en diskontinuerlig bevægelse side om side med den reelle disintegration af industriproletariatet, som noget der ligner en bare nogenlunde identificérbar og sammenhængende klasseformation.

Baggrunden for disse nyere feministiske indspark til den traditionelle marxismes analyseapparat er således en række forsøg op gennem firserne og halvfemserne på at begrebsliggøre klassefragmentationen, hvor man

---

2 Se fx artiklen "The Age of Secular Stagnation".

3 Se fx *The Economics of Global Turbulence: The Advanced Capitalist Economies from Long Boom to Long Downturn, 1945–2005*. New York: Verso, 2006.

blandt andet introducerede kategorier som multituden og prekariatet og teoretiserede om nye subjekt-former, som mentes at gå på tværs af traditionelle klasseskel. *Gæld*, og de nye gældsstudier fra Graeber over Lazzarato og videre endnu, er en fortsættelse af dette forsøg på at identificere nye antagonistiske brydningspunkter efter proletariatets desintegration. Lazzarato forsøger at lave et skifte bort fra forskellige teorier om finansialiseringen af kapitalismen for at undgå den falske modstilling mellem en 'real' økonomi' og en 'virtuel' spekulativ overbygning (25). I stedet identificerer han, med tilbageblik til blandt andre Nietzsche og Marx, gælden som et grundvilkår for kapitalismens asynkrone forhold mellem kreditor og debitor. 'Det forgældede menneske' er så den figur, som i den neoliberale eskalering af gældslogikken post-2008 lever udelukkende på de internationale kreditorens nåde.

Det er oplagt at spørge, om Lazzaratos figur om en universel gældsplaget mand/menneske kan kvalificeres en smule. Federici er blandt de, der i forlængelse af Lazzaratos analyse af gældsøkonomien forsøger at flytte fokus fra gæld som en universel udbytningsskategorisk kategori til en historisk specifik modalitet i kapitalismens akkumulationsproces. *Gæld*, som politisk disciplineringssteknik og udbytningssmodel, som redskab til at kickstarte en ny fase af kapitalakkumulation efter kriseårtierne siden 60'erne og 70'erne, indebærer nemlig også, ifølge Federici, en forandring i selve 'akkumulationens arkitektur', dvs. i den måde, som den kapitalistiske udbytning er internt struktureret på: "Kort fortalt, som et middel for udbytning og slaveri [enslavement], har gæld gennem alle tider været et instrument for klasseherredømme. Men det ville være en fejltagelse, at opfatte gæld som et slags 'politisk universale'. Som de klassesamfund hvori den trivedes har gælden selv undergået signifikante transformationer" (Federici, "From Commoning to Debt").

Federici argumenterer for, at det afgørende ved den måde, som gælden er blevet forsøgt brugt som politisk redskab de sidste årtier, strukturtilpasningsprogrammerne op gennem 1980'erne udgør den historiske kontekst for argumentet, er, at den i højere grad har været orienteret mod verdensøkonomiens margener, mod den såkaldte tredje verdens lande og de områder af samfundslivet og de sociale relationer, som ikke traditionelt har været domineret af kapitalistiske forhold. Federici fremhæver som eksempel herpå, hvordan den internationale gældsmaskine i stigende grad



har betjent sig af de nye mikro-finansieringsprogrammer, som den bangladeshiske økonom Mohammed Yunus grundlagde modellen for i 1970'erne, og som indbragte ham Nobels fredspris i 2006. Hvor idéen for Yunus angiveligt var at styrke fattige lokalsamfunds økonomiske muligheder, særligt kvinders, har resultatet ifølge Federici snarere været det stik modsatte. Ved at bypasse en række traditionelle medieringer i udbytningsforholdet (fra lokalregeringer til patriarker) muliggør mikro-finansens "gældsmaskine", således Federici, en mere direkte adgang til udbytningen af "kvinders arbejdskraft og [muliggør således] at tappe ind i de energireserver og nye former for livsunderhold [subsistence] som en befolkning af kvinder, i kølvandet på 'struktureltilpasning', har lykkedes med at skabe for sig selv i margener af pengeøkonomien" (Federici, "From Commoning to Debt").

For Federici er de nye former for gældsættelse symptomatiske for en kapitalisme, der er i færd med grundlæggende at ændre sin akkumulationsmodel, at tilpasse den de nye globale vilkår. Federicis analyse er således i tråd med hendes teori om den kapitalistiske akkumulation, som for hende især har med kampen om det fælles at gøre, *struggle on the commons*, dvs. med problematikker omkring *enclosures* og *landgrabbing*, som var en central del af den historiske overgang fra feudalisme til kapitalisme, den såkaldte oprindelige akkumulation. Det er denne overgang, denne oprindelsesmyte, som Federici forsøger at gentænke fra et feministisk perspektiv. Og det er naturligvis denne tese, hun med sine mange tekster om gæld forsøger at opdatere ved at demonstrere, at *landgrabbing* langt fra alene var et historisk fænomen, som man kan parkere belejligt udenfor Historien, med stort H. Tværtimod er Federicis kritiske pointe, og her vender vi tilbage til problematikken, vi tidligere belyste med Kierkegaard og Marx, at fortidens 'synder' fortsat hjemsøger samtiden med alle de kønspolitiske implikationer, som denne *landgrabbing* medfører – i udvidet betydning, hvor adgangen til familielivets reproduktive arbejde udenfor lønformen nu *grabbes* af den internationale kapital og låses fast i nye gældsrelationer.

Federici ser altså forvaltningen af disse nye gældsformer som et udtryk for en ny omgang kapitalistisk *landgrabbing*, som et nyt kapitel i den oprindelige akkumulation i en større global målestok. Men denne analyse af gældens nye funktion, som en slags kilde til mobilisering af hidtil ubrugte energireserver i den tredje verden, rammer, ifølge en anden vigtig

kontemporær feministisk-marxistisk tænker, tyske Roswitha Scholz, forbi målet. Grunden til, at kapitalismen så at sige lever på kredit, er netop den tidligere omtalte langtrukne krise og umuligheden af på traditionel vis at starte en ny fase af kapitalakkumulation. Scholz skriver ind i og ud af en etableret genre af marxistisk kriseteori kendt som *værdikritik* [Wertkritik], eller i Scholz' feministiske version værdifraspaltningsskritik [Wertabspaltungskritik], og beskriver, hvorledes kapitalismens gældskrise bør forstås som et symptom på kapitalismens sidste krampetrækninger, snarere end som en ny akkumulationsrundes fødselsveer.

Scholz' centrale indvending mod Federici går på, at de sidste fire eller fem årtiers stigende grad af gældsætning, og de nye former for gældseksperimenter i den tredje verden, af Federici beskrevet ud fra modellen om *landgrabbing*, langt fra bør forstås som endnu en gentagelse af den oprindelige akkumulation. Den oprindelige akkumulation hørte en tidlig fase til, hvor kapitalismen befandt sig på et lavt teknologisk udviklingstrin og i en ekspansiv fase med følgende akut mangel på arbejdskraft. Det er, ifølge Scholz, ikke længere tilfældet, for kapitalismen har med den mikro-industrielle revolution, fremkomsten og applikationen af IT-baseret automatisering af produktionen, sejret sig selv ihjel ved gradvist at overflødiggøre menneskeligt arbejde fra produktionsprocessen. Derved fortrænges, komprimeret udtrykt, den værdifrembringende faktor fra produktionen, hvormed det kapitalistiske valoriseringskredsløb tenderer mod at kortslutte, og dets produkter begynder at devaluere sig selv. Problemet, i Scholz optik, er altså ikke manglen på arbejdskraft og skabelsen af nye markeder, som situationen var under den såkaldte oprindelige akkumulation, men derimod et teknologisk fremtvunget nulsumsspil i den globale økonomi, en generaliseret krise for en døende kapitalisme:

Derfor er det grundfalsk at beskrive den kontemporære globale såvel som nationale kriseforvaltning som endnu en omgang kapitalistisk *landgrabbing*, [...] *Landgrabbing* ville implicere, at det her drejede sig om en mobilisering af ressourcer og frem for alt af arbejdskraft for at sætte gang i en ny akkumulationsbevægelse. Men præcist det omvendte er tilfældet; det drejer sig med kriseforvaltningen om en demobilisering af ressourcer og arbejdskraft, fordi verdenskapitalen på dens opnåede produktivets- og profitabilitetsniveau ikke længere kan absorbere produktionskapaciteter i form af det 'abstrakte arbejde' i en fortsat udvidet målestok (Scholz 84).

Mikro-gældssætningen i periferien af verdensøkonomien bør ses som led i en langt mere omfattende kriseforvaltningsstrategi, hvor de undtagelseslignende tilstande, som vi så i årene efter 2008, mest af alt synes som en bekræftelse på, at de forudgående årtiers gældseksperimenter, som Federici gør til model for en ny omgang *landgrabbing*, fra strukturtilpassnings- over mikro-finansierings-programmer, har været omtrent ligeså nyttige for inaugurationen af en ny runde kapitalakkumulation, som en faldskærmsudspringers forsøg på at redde sig selv fra et mislykket spring, ved at begynde at puste balloner op, eller bilde sig selv ind, at tyngdekraften kan sættes ud af spil ved troens kraft.

I lyset af rapporten *The Next Financial Crisis* må det vise sig i de kommende år, om vi denne gang virkelig er kommet 'ud af krisen', som politikere fra venstre til højre utrætteligt gentager, eller om kriseforvaltningens totalteater snart igen spiller op på verdensscenen med sin sædvanlige rollebesætning; den stolte, hvide protestant versus resten af verdens subalterne gældssubjekter.

Dominique Routhier er ph.d.-stipendiat på Institut for Kulturvidenskab på Syddansk Universitet med et projekt om kybernetik og automatisering i efterkrigsårene i Frankrig. Har tidligere adresseret forholdet mellem kapitalisme, skyld og gæld i bogen *Kapitalisme som religion: Walter Benjamin, Robert Kurz, Giorgio Agamben* (Nebula 2015), redigeret og udgivet sammen med Mikkel Bolt Rasmussen. Desuden forfatter til artikler i blandt andet *Mr. Antipyrine*, *Agora: Journal for metafysisk spekulasjon* og *Slagmark: Tidsskrift for Idéhistorie*.

## THE POLITICAL ECONOMY OF THE ORIGINAL SIN

From Søren Kierkegaard to Roswitha Scholz

Debt—as it has been frequently noted—seems inextricably tied, semantically as well as historically, to the notion of guilt. Less attention, however, has been paid to the Christian origin of this guilt complex in the doctrine of 'the original sin'. The present article argues that Kierkegaard's critique of the doctrine of original sin, formulated on the brink of high capitalism, can be read as a critical reflection on the uses and abuses of the concept of history to suit doctrinaire ends. Kierkegaard's critique then, its shortcomings notwithstanding, pertains to a wider problematic concerning the

ideological instrumentality of historico-philosophical myths of origin. In the history of capitalism, as Marx pointed out, the doctrine of the original sin is transposed from the sphere of religion to that of political economy, where it figures as 'original accumulation'. Within this critical framework—and drawing on recent Marxist feminist critiques from Silvia Federici and Roswitha Scholz, respectively—the article further pursues to expose and critique the ideological default of the idea of an original accumulation.

## KEYWORDS

DK: Synd, skyld, gæld, oprindelig akkumulation, krise  
EN: Sin, guilt, debt, primitive accumulation, crisis

## LITTERATUR

- Adorno, Theodor W. *Kierkegaard – Konstruktion af det æstetiske*. København: Bibliotek Rhodos, 1980.
- Brenner, Robert. *The Economics of Global Turbulence: The Advanced Capitalist Economies from Long Boom to Long Downturn, 1945–2005*. New York: Verso, 2006.
- Federici, Silvia. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia, 2004.
- Federici, Silvia. "From Commoning to Debt: Financialization, Micro-Credit and the Changing Architecture of Capital Accumulation". *CADTM*. 2016. [http://www.cadtm.org/spip.php?page=imprimer&id\\_article=13599#nh12](http://www.cadtm.org/spip.php?page=imprimer&id_article=13599#nh12).
- Graeber, David. *Debt: The First 5000 Years*. New York: Melville 2011.
- Hamacher, Werner. "Schuldgeschichte. Benjamins Skizze 'Kapitalismus als Religion'". *Kapitalismus als Religion*. Red. Dirk Baecker. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2004. 77–120.
- Kierkegaard, Søren. *Begrebet Angest*. København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1960.
- Kierkegaard, Søren. *Stadier paa livets vei. Søren Kierkegaard: Samlede Værker*. Bd. 8. Red. A. B. Drachmann et al. København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1962.
- Lazzarato, Maurizio. *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*. Oversat af Joshua David Jordan. Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2012.
- Marx, Karl. *Kapitalen. Kritik af den politiske økonomi*. Red. Johs. Witt-Hansen. København: Bibliotek Rhodos, 1971.
- Reid, J., Nicol, C., Burns, N., & Chanda, S. "Long Term Asset Return Study: The Next Financial Crisis". *Deutsche Bank Markets Research, tramuntalegría*, 2017. <http://www.tramuntalegría.com/wp-content/uploads/2017/09/Long-Term-Asset-Return-Study-The-Next-Financial-Crisis-db.pdf>

Scholz, Roswitha. "Zur Kritik heutiger Landnahme-Theorien". *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* 13 (2016): 46-100.

Summers, Larry. "The Age of Secular Stagnation". *Larry Summers*. 2016: <http://larrysummers.com/2016/02/17/the-age-of-secular-stagnation/>

Thorup, Mikkel. *Du skylder! Om moralsk og økonomisk gæld*. Aarhus: Klim, 2016.